

# LA CORNICE SIMBOLICA DEL LEGAME SOCIALE

Prospettive sugli immaginari contemporanei

A cura di Graziano Lingua e Sergio Racca

Volume stampato con il contributo del Dipartimento di Filosofia e Scienze dell'Educazione dell'Università di Torino (fondi RILO13 del Prof. Graziano Lingua).

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)  
[www.mimesisedizioni.it](http://www.mimesisedizioni.it)  
[mimesis@mimesisedizioni.it](mailto:mimesis@mimesisedizioni.it)

Collana: *Morphé*, n. 16  
Isbn: 9788857536880

© 2016 – MIM EDIZIONI SRL  
Via Monfalcone, 17/19 – 20099  
Sesto San Giovanni (MI)  
Phone: +39 02 24861657 / 24416383  
Fax: +39 02 89403935

## INDICE

INTRODUZIONE. NON TUTTE LE IMMAGINI VENGONO PER NUOCERE <i>di Graziano Lingua e Giacomo Pezzano</i>	7
IL SIMBOLICO SOCIALE E LA LIBERTÀ DELLO SGUARDO. SUL RAPPORTO TRA IMMAGINI E LEGAMI <i>di Graziano Lingua</i>	29
<i>Convenerunt in unum.</i> ROMPERE LO SPECCHIO DEL RICONOSCIMENTO POLITICO <i>di Luca Bagetto</i>	47
LACAN, IL CAPITALISTA E LA RIVOLUZIONE <i>di Massimo Baldi</i>	61
NUOVO ROMANTICISMO. LA CIVILTÀ DELL'IMMAGINE <i>di Federico Vercellone</i>	75
I PRESUPPOSTI FENOMENOLOGICI DEL LEGAME SOCIALE. ASSIOLOGIA, INTERSOGETTIVITÀ, EMPATIA <i>di Claudio Tarditi</i>	85
ORGANISMO, ORGANIZZAZIONE, MACCHINA. LA NORMATIVITÀ DEGLI IMMAGINARI SOCIALI A PARTIRE DA GEORGES CANGUILHEM <i>di Gabriele Vissio</i>	97
MORTE E RINASCITA DEL SOGGETTO: TRA MODERNO E POST-MODERNO <i>di Paolo Furia</i>	113
RACCONTO DUNQUE SONO? UN CONTRIBUTO ERMENEUTICO ALLA DISCUSSIONE SULLO <i>storytelling</i> <i>di Alberto Martinengo</i>	129

CONVIVERE COME SE FOSSE REALE. L'IMMAGINARIO SOCIALE  
COME FINZIONE

*di Giacomo Pezzano*

141

NOVITÀ ASSIALI E IMMAGINARI SOCIALI: L'EVOLUZIONE CULTURALE  
NELLA "GRANDE NARRAZIONE" DI CHARLES TAYLOR

*di Sergio Racca*

163

BIBLIOGRAFIA

177

GLI AUTORI

191

PAOLO FURIA

## MORTE E RINASCITA DEL SOGGETTO: TRA MODERNO E POST-MODERNO

### 1. *L'omicidio del soggetto e il vuoto intorno*

In *Critica della modernità*, Alain Touraine racconta la modernità a partire dalle categorie di razionalità e soggettività e dalla loro dialettica storica.<sup>1</sup> All'inizio unite dal comune contrasto con i dispositivi identitari tradizionali, esse tendono a divaricarsi da un lato per via della progressiva autonomizzazione dei sistemi razionali, tanto nella sfera pratica e politica quanto in quella scientifica ed epistemologica (dalla burocrazia weberiana fino alle diverse forme di strutturalismo e funzionalismo che dominano il campo delle scienze sociali novecentesche) e dall'altro a causa della progressiva condizione di alienazione di un soggetto che, infatti, entra in crisi. I percorsi della razionalità e della soggettività sono sempre più distanti. Da una parte, la razionalità, autonomizzandosi, prosegue nei fatti la "crociata moderna" contro le forme di vita tradizionali, istituendo nuove forme di vita standardizzate, omogenee nei diversi contesti spazio-temporali, largamente pervasive e destinate, almeno *prima facie*, a indebolire, trasformare e in qualche caso distruggere le culture precedenti, che non a caso vivono spesso in vere e proprie condizioni di "resistenza". Viene a mancare, dall'altra parte, il polo "positivo" nel nome del quale quella ragione ha incominciato, tra il Seicento e il Settecento, la sua guerra ai dispositivi del dominio tradizionale, ossia il soggetto libero, autonomo, universalmente degno, eguale nei diritti fondamentali per effetto del comune possesso della ragione. La crisi del soggetto, tratto culturale ormai comune del secondo Novecento, si presenta peraltro come un fenomeno strettamente connesso con il caratterizzarsi della ragione moderna come ragione critica, per es-

1 «La modernità ha infranto il mondo sacro, che era naturale e divino al tempo stesso, trasparente alla ragione e creato [...]. All'unità di un mondo creato dalla volontà divina, dalla ragione o dalla storia, ha sostituito la dualità di razionalizzazione e soggettivazione» (A. Touraine, *Critique de la modernité*, Fayard, Paris 1992, tr. it. di F. Sircana, *Critica della Modernità*, Il Saggiatore, Milano 1993, pp. 14-15).

senza separata dal suo oggetto; e questo vale qualunque sia il suo oggetto di critica, compreso se stessa. Così, ognuno a modo proprio, i grandi pensieri che attraversano il Novecento ingaggiano la loro impietosa critica, resa possibile a partire dalla stessa modernità, verso la figura del soggetto: Nietzsche e Freud,<sup>2</sup> poi lo strutturalismo, infine il post moderno. È in effetti proprio per questo paradossale movimento della modernità, che afferma la fondazione del soggetto libero e critico, e pone contemporaneamente le condizioni per il suo superamento attraverso le stesse risorse della critica, che alcuni studiosi della nozione di “moderno” attribuiscono al gesto con cui vien fatta incominciare la storia della coscienza moderna, ossia *l'époque* cartesiana, una *mouvance* scettica radicale.<sup>3</sup>

Come è noto, in questa parabola, ciò che in generale viene messo in questione è quella precisa configurazione della soggettività, che, alla sua comparsa, sembrava essere il necessario postulato di qualsiasi progetto emancipatorio contro i dispositivi autoritari e di dominio tradizionali. Tale nozione di soggettività si costituiva nell'affermazione del primato della coscienza come centro autonomo, razionale ed universale. Questa nozione di soggettività “forte”, con le sue implicazioni di carattere epistemologico, etico e politico, ha caratterizzato, da Descartes in poi, tutta la modernità, almeno secondo le convergenti ricostruzioni della maggior parte degli studiosi che si sono impegnati a definirne i tratti salienti. Tra le conseguenze di questa primazia della coscienza come sorgente inespugnabile dell'evidenza e della verità, della morale universale e dei diritti universali, vi è certamente stata una svalutazione del simbolico, inteso in senso lato come dimensione della produzione e della trasmissione pre-riflessiva dei significati, dei valori e delle immagini in un dato contesto. Si potrebbe pensare, per questa ragione, che la crisi del modello moderno della coscienza razionale universale abbia come esito la restituzione di centralità alle figure del radicamento sensibile, del contesto simbolico, della specificità culturale. L'uomo universale dei Lumi cede dunque il passo alla pluralità irriducibile degli uomini dei loro mondi? La morale razionale alla molteplicità delle istanze etiche? Se seguiamo l'analisi di Touraine, siamo portati a concludere che non è così semplice. Perché, se è certamente vero che i progressi

2 A proposito di questo sembrano convergere le analisi dedicate ai “maestri del sospetto” di Paul Ricoeur (P. Ricoeur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965, tr. it. di E. Renzi, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 46-48) e quelle di A. Touraine nella prima parte di *Critica della modernità*.

3 A questo proposito molto istruttive sono le considerazioni che Frédéric Brahami fa in *Le travail du scepticisme. Montaigne, Bayle, Hume*, PUF, Paris 2001.

della biologia, della neurologia e delle scienze sociali e le critiche dei filosofi hanno minato a fondo la credibilità delle pretese di autonomia ed auto-trasparenza del soggetto moderno, in nessun modo sembra scalfita o indebolita, anche sotto il profilo della giustificazione teorica che le viene accompagnata, la ragione formale, autonomizzata e trasversale dell'“*homo œconomicus*”. Certo, l'auto-trasparenza e la certezza del sé del *cogito* è insinuata irrimediabilmente ora dalla considerazione che si deve avere per le strutture cognitive indotte, ora dal fatto che occorre tener conto delle dimensioni assiologiche dominanti, ora dal riconoscimento della presenza di qualcosa, in noi, che ci sfugge: l'inconscio, la pulsione o altre risorse spesso descritte dalle diverse scuole di pensiero in termini di *conatus*, volontà, o ancora, intensità. La libertà che doveva derivare dal trionfo del soggetto sull'autorità pre-riflessiva dei mondi tradizionali, forse, non è arrivata; ma la promessa di libertà contenuta nel superamento dello stesso soggetto da parte di alcune proposte che hanno fatto scuola nel postmoderno (si pensi al potenziale emancipatorio di cui si voleva portatore il Pensiero Debole) sembra egualmente lontana dall'essere mantenuta. Ora, la nostra ipotesi è che la crisi teoretica del soggetto razionale universale non sia stata storicamente accompagnata dall'affermazione di una razionalità incarnata nell'eticità viva dei contesti sociali, che pure è esplicitamente teorizzata nell'ermeneutica filosofica novecentesca e ripresa, in varie forme, da innumerevoli movimenti sociali.<sup>4</sup> Sebbene teorizzata, la razionalità ermeneutica non sta vincendo la battaglia storica e politica che le sarebbe naturale: quella del radicamento del progetto autenticamente emancipatorio della razionalità moderna nelle pluralità e nelle contestualità in cui esso si trova ad emergere come istanza concreta. Questa ci sembra invece l'epoca del trionfo dell'iper-moderno, per dirla con Marc Augé: i tratti salienti della modernità connessi con la razionalizzazione e alla secolarizzazione si sono rafforzati e non indeboliti, estesi geograficamente ed assiologicamente. Questa estensione, che, al contrario di quel che talvolta semplicisticamente vien sostenuto, non è assolutamente più connessa alla figura del soggetto moderno razionale, cosciente, autonomo ed eguale agli altri per diritti e dignità, non è d'altra parte solidale con la dimensione simbolica del religioso, del locale, della tradizione nel suo significato gadameriano, dimensione la quale pure si è fatta forte della crisi del soggetto moderno. Invece, la ripresa di allarmanti fenomeni di identitarismo, connessi ora all'integralismo

4 La proposta di definire l'intera epoca della crisi del soggetto universale e razionale come “ermeneutica” è espressa da J. Griesch in *L'âge herméneutique de la raison*, Cerf, Paris 1985.

religioso, ora al rigurgito nazionalistico o ancora al recupero di forme di localismo premoderne, si afferma in quanto reazione logicamente necessaria alla forza omologante della ragione strumentale della “razionalizzazione senza soggetto”. Per dirla con una sola frase: tra “ragione ipermoderna” e simbolico mobilitato in termini integralisti si ingaggia uno scontro ormai frontale e sanguinoso sul piano storico; ma la premessa filosofica di questo scontro letale sta, ed è questa la nostra tesi, nell’omicidio del soggetto.

La razionalità astratta, da un lato, e l’identitarismo, dall’altro, sembrano essere i due poli estremi che, eliminato il soggetto, vengono a scontrarsi senza conciliazione possibile. Questo conflitto assume diverse forme. Una sembra essere il processo della globalizzazione economica e culturale contro le resistenze localistiche; l’altro, lo scontro tra “laicismo” e “integralismi religiosi”. La conciliazione di razionalità e simbolico sembra invece possibile solo ricorrendo ad un luogo medio in cui interagiscano fruttuosamente. La nostra ipotesi fondamentale, seguendo le suggestioni del sociologo e filosofo Hans Joas, ma anche sulla scia dell’ermeneutica fenomenologica di matrice ricoeuriana, è che questo luogo esista e sia il soggetto. Può in altre parole essere elaborata una nozione di soggetto che sia tale da garantire un’interazione tra razionalità astratta e radicamento nel simbolico: interazione che assume la forma della reciproca alimentazione e, contemporaneamente, limitazione. In particolare, si tratta di cogliere in che senso e misura siano ancora attuali le figure della critica, della riflessività e dell’autonomia; se sia possibile separarle dall’universo semantico del soggettivismo trascendentale, in cui sono state, dai critici della modernità, rinchiusi; se sia infine plausibile recuperarne il rapporto vivace con i contesti, le immagini, le culture e le tradizioni. Categorie come quella dell’*homme capable* e dell’azione creativa sembrano convergere nella direzione di una salvaguardia del soggetto, che, pur senza alcuna pretesa auto-fondativa, viene considerato in grado di applicare nei riguardi della realtà una distanza critica grazie alla quale può affermarsi sul contesto simbolico d’appartenenza e, in una certa misura, contribuire a modificarlo.<sup>5</sup>

5 Per quanto riguarda l’*homme capable* ci riferiamo in particolare a Paul Ricoeur e alla nozione di soggetto che viene ad affermarsi in seguito al lungo tragitto dell’ermeneutica del sé percorso in *Sé come un altro* (*Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990, D. Iannotta (a cura di), *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2002). In questo tragitto, l’individuo, ben lungi dal ridursi ad atomo sociale mosso dalla mera ricerca dell’utilità personale, è semmai il prodotto di un’auto-attestazione che ha sullo sfondo un determinato contesto simbolico, dal quale l’individuo stesso può sempre assumere una distanza critica sulla base dell’appello dell’altro. Per quanto riguarda il paradigma dell’azione creativa,



Per sostenere questa tesi fino in fondo occorrerebbe entrare nelle argomentazioni a supporto della costruzione dell'*homme capable* e quella dell'azione creativa, mostrando i nessi che intercorrono tra esse e esaminandone analiticamente le strutture, in modo da mostrare in che modo possano effettivamente rappresentare una risposta filosofica all'istanza di recupero del soggetto seppure in forma nuova. In questa sede intendiamo però operare una riflessione di tipo, diciamo così, propedeutico. Assumeremo un punto di vista che si colloca dentro la contrapposizione tra modernità razionalistica e rinascita simbolica, seguendo l'itinerario proposto dall'*antropologia dell'immaginario* francese rappresentata nel Novecento da Gilbert Durand e, oggi, da Michel Maffesoli. Mostreremo in primo luogo le possibilità aperte dall'assunzione, polemica nei confronti delle scienze sociali razionalistiche, della dimensione del simbolico come luogo inesauribile di significati inaccessibili per via puramente logica o sperimentale. In secondo luogo, tenteremo di esporre, dal nostro punto di vista, i rischi regressivi ed irrazionalistici di un pensiero del simbolico senza soggetto, richiamandoci all'idea che la razionalità possa esser fatta rientrare in gioco come funzione critica del simbolico. Tale razionalità si giustifica in quanto strumento di una soggettività incarnata, che esprime, nel poter criticare e nel poter rinnovare il patrimonio simbolico in cui è immersa, la propria libertà.

## 2. Durand e la critica alle ermeneutiche riduttive

Discepolo di Gaston Bachelard, Gilbert Durand è stato tra i massimi esponenti di una cultura filosofica ed antropologica alternativa a quella dominante nella Francia degli anni '60 e '70, ampiamente contraddistinta dall'approc-

---

vogliamo soprattutto richiamarci ai contributi di tipo sociologico apportati da Hans Joas in *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1992: la creatività sarebbe un connotato originario dell'azione umana, connessa a tre aspetti decisivi della situazione del soggetto individuale, ossia la presenza in situazione, la corporeità e la socialità. La creatività sarebbe, per dirlo in poche parole, la sorgente comune tanto dell'azione strumentale quanto del patrimonio simbolico e culturale ed è alla luce di questa priorità della creatività sulle figure generalmente contrapposte della teoria dell'azione che viene accordata al soggetto la possibilità di equilibrare simbolico e razionale sminuendo il loro terreno di contrasto. Ci teniamo a precisare che le due strade intraprese parallelamente da Ricoeur e Joas sono rappresentative di tendenze diffuse, espresse ad esempio da autori come Habermas, Sen, Nussbaum.

cio strutturalista e da quelle che l'autore chiama "ermeneutiche riduttive".<sup>6</sup> La polemica di Durand si muove innanzitutto sul terreno epistemologico: si tratta cioè di restituire dignità e valore a nozioni come simbolo, immagini, mito, immaginario, che il pensiero positivista tende, in linea generale, a considerare come espressioni di un'epoca della storia ormai irrimediabilmente superata. Per la verità, il superamento delle nozioni proprie della dimensione dell'immaginario e del simbolico avviene, nelle forme del razionalismo contemporaneo, non attraverso un loro rifiuto, bensì un loro "scioglimento" entro l'apparato esplicativo degli strutturalismi. A questo proposito, Durand spiega:

Il nostro tempo ha ripreso coscienza dell'importanza delle immagini simboliche nella vita mentale, grazie all'apporto della patologia psicologica e dell'etnologia. L'una e l'altra di queste due scienze sembrano aver improvvisamente rivelato e ricordato all'individuo normale e civilizzato che tutta una parte della sua rappresentazione confinava singolarmente con le rappresentazioni del nevrotico, del delirio, dei «primitivi».<sup>7</sup>

Non è dunque tanto il positivismo, per dir così, ingenuo, proprio dell'esaltazione scienziata e dell'evoluzionismo positivistico di metà e fine Ottocento, a essere l'oggetto della riflessione critica di Durand; gli avversari novecenteschi, individuati nella linguistica strutturale, nell'antropologia strutturale, nella psicoanalisi freudiana, nella semiologia, si rivelano ben più insidiosi, poiché riconoscono alle stesse nozioni alle quali Durand intende restituire un valore, dei significati centrali per la costituzione del mondo umano. A essere oggetto della polemica dell'autore è dunque il modo in cui tali nozioni sono trattate dalle scienze in questione:

Ma se la psicoanalisi, come anche l'antropologia sociale, riscopre l'importanza delle immagini [...], queste dottrine tuttavia non scoprono l'immaginazione simbolica che per tentare di integrarla nella sistematica intellettualistica corrente, per *ridurre* la simbolizzazione a un simbolizzato senza mistero. Sono questi processi di riduzione del simbolizzato a dei dati scientifici e del simbolo al segno che noi dobbiamo studiare ora e anzitutto nel sistema della psicoanalisi.<sup>8</sup>

6 Cfr. G. Durand, *L'imagination symbolique*, PUF, Paris 1964, tr. it. di G. Rossetto, *L'immaginazione simbolica*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977, cap. II: *Le ermeneutiche riduttive*, pp. 41-58.

7 *Ivi*, p. 43.

8 *Ibidem*.

Nel corso del capitolo, Durand lavora soprattutto sulla psicoanalisi per denunciare l'impoverimento radicale cui le nozioni proprie della dimensione simbolica vanno incontro. D'altronde, lo stesso riferimento psicoanalitico, come dice Durand, al "nevrotico", al "delirio", al "primitivo" mostra come la psicoanalisi freudiana non sarebbe fuoriuscita dall'impianto assiologico proprio del positivismo: si tratta pur sempre di una fiera ragione "diurna" che ingaggia, mediante la riflessione, una lotta per svelare la dimensione notturna dalla quale scaturisce il simbolo, col fine ultimo di esaurirla. Il razionalismo della psicoanalisi consisterebbe dunque nella postulazione di un soggetto osservatore maturo in grado di ridimensionare e, per così dire, addomesticare la pulsione costitutiva dell'inconscio con le sue contraddizioni, dalle quali proverrebbero i simboli, come rappresentazioni dell'irrisolto.<sup>9</sup>

Certo, questo soggetto razionale è in Freud più un ideale regolativo che un'ipotesi trascendentale. La ragione per la quale Paul Ricoeur ha potuto inserire Freud tra i maestri del sospetto accanto a Nietzsche, e quindi tra quegli autori che, pur pienamente inseriti nella corrente della modernità, hanno più di tutti contribuito alla dissoluzione della soggettività cartesiana e kantiana, è precisamente il ruolo costitutivo attribuito alla pulsione, al prerazionale, all'inconscio.<sup>10</sup> Ciononostante, è innegabile che vi sia, nella concezione freudiana, la ricerca di una razionalità capace di cogliere e risolvere l'irrazionale, interpretato fondamentalmente come contraddittorio ed irrisolto.

Molti luoghi dell'opera freudiana attestano il ruolo dall'autore attribuito alla ragione. Scegliamo di riportare qualche riga da *L'avvenire di un'illusione*, saggio che indaga le condizioni della sopravvivenza della religione anche in un tempo segnato dalle conquiste della modernità:

Posso essere obbligato a credere a ogni assurdità? [...] Non esistono istanze al di sopra della ragione. Se la verità delle dottrine religiose dipende da un'esperienza interiore che attesta tale verità, che fare dei molti uomini che non

9 «L'immagine, il fantasma, è simbolo di una causa conflittuale che ha opposto, in un passato biografico molto lontano [...] la libido e le contropulsioni della censura. L'immagine è dunque sempre significativa di un blocco della libido, cioè di una regressione affettiva» (*Ivi*, p. 45).

10 «Se risaliamo alla loro intenzione comune [di Freud, Marx e Nietzsche, *nda*], troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza "falsa" Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana» (P. Ricoeur, *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, cit., p. 47).

hanno questa rara esperienza? Possiamo esigere da tutti gli uomini che facciano uso del dono, da essi posseduto, della ragione, ma non possiamo fondare un'obbligazione valida per tutti su un motivo presente solo in pochissimi.<sup>11</sup>

È di tutto interesse mostrare come, d'altra parte, questo passo sia inserito in un contesto argomentativo tutto teso a mostrare che i motivi che, arcaicamente, hanno dato origine alle religioni non sono venuti meno nel mondo della modernità. Le religioni, infatti, «sono scaturite dallo stesso bisogno che ha generato tutte le altre acquisizioni della civiltà, ossia dalla necessità di difendersi contro lo schiacciante strapotere della natura».<sup>12</sup> La ragione, in fondo, nella prospettiva freudiana, non è che un'ulteriore risposta alla medesima preoccupazione che fonda anche la religione. Questa naturalizzazione tanto della pulsione religiosa quanto della ragione, se da un lato assesta un colpo letale alle pretese trascendentali del soggetto – in ciò Freud è perfettamente in linea con l'evoluzionismo del proprio tempo –, dall'altro ridimensiona l'intero patrimonio semantico del religioso ad espressioni, per giunta carenti ed involute, del bisogno naturale. Il verdetto di Freud è chiaro:

Il riconoscimento del valore storico di talune dottrine religiose accresce il nostro rispetto nei loro riguardi, ma non invalida la nostra proposta di cessare di addurle a motivo dei precetti della vita civile. Al contrario! Con l'aiuto di questi residui storici siamo giunti a concepire i dogmi religiosi alla stregua, per così dire, di relitti nevrotici e ora possiamo affermare che è arrivato probabilmente il momento [...] di sostituire le conseguenze della rimozione con i risultati del lavoro razionale della nostra mente.<sup>13</sup>

L'illuminismo di Freud è in fondo un umanismo che coglie, nella ragione, il dispositivo di liberazione degli uomini dai dogmi e dai poteri che gli stessi uomini generano.

11 S. Freud, *Die Zukunft einer Illusion*, in Id., *Gesammelte Werke. XIV*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1948, tr. it. di S. Candreva e E. A. Panaitescu, *L'avvenire di un'illusione*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, Bollati Boringhieri, Torino 2006, p. 168.

12 *Ivi*, p. 161.

13 *Ivi*, p. 184.

### 3. La proposta di Durand e analisi delle sue criticità

La riduzione del patrimonio simbolico alle mere dinamiche libidiche è precisamente ciò che Durand contesta alla psicoanalisi. La proposta teorica di Durand passa, evidentemente, per una diversa caratterizzazione delle figure dell'immaginario, prima tra tutte il simbolo. A una concezione che vede in esso l'espressione irrisolta di dinamiche pulsionali naturali, analizzabili mediante la ragione, viene contrapposta l'idea del simbolo come ciò che entra in gioco «quando il significato non è *più affatto presentabile* e il segno non può riferirsi che a un *sensu* e non a una cosa sensibile». <sup>14</sup> Così, Durand afferma:

Si vede quale sarà il terreno privilegiato del simbolismo: il non sensibile sotto tutte le forme, inconscio, metafisico, soprannaturale, surreale. Queste “cose assenti o impossibili a percepirsi”, per definizione, sono pure in maniera privilegiata i soggetti della metafisica, dell'arte, della religione, della magia: causa prima, fine ultimo, “finalità senza fine”, anima, spiriti, dei, ecc. <sup>15</sup>

Se questo è il campo del simbolismo “per definizione”, allora è chiaro che la critica mossa alla nozione di simbolo in Freud vale per ogni forma di riduzionismo: quello linguistico, per il quale «il simbolismo è un dipartimento della semantica linguistica»; <sup>16</sup> quello dell'antropologia strutturale, che consiste nella «possibilità di decifrare un insieme simbolico, un mito, riducendolo a delle relazioni significative». <sup>17</sup> Riduzione psicoanalitica e riduzione socio-antropologica procedono «con la stessa logica esclusiva [...] per la psicoanalisi come per la sociologia [...], il simbolo non rinvia, in fin dei conti, che a un episodio regionale». <sup>18</sup>

A queste interpretazioni del simbolo, Durand contrappone gli approcci “instaurativi”, tra i quali vengono rievocate le figure di Ernst Cassirer, Carl Gustav Jung, Gaston Bachelard. <sup>19</sup> L'autore ritiene di dover svolgere, a partire dalla fenomenologia della parola poetica di Bachelard, un compito preciso:

Dopo Bachelard non rimaneva che “generalizzare” l'antropologia ristretta dell'autore della *Poetica del Sogno*, sapendo bene che questa generalizzazione,

14 G. Durand, *op. cit.*, p. 12.

15 *Ivi*, p. 13.

16 *Ivi*, p. 53.

17 *Ivi*, p. 54.

18 *Ivi*, pp. 57-58.

19 Cfr. *ivi*, cap. II: *Le ermeneutiche instaurative*, pp. 61-79.

da parte del metodo stesso, non può essere che un'integrazione più grande delle potenze dell'immaginazione al cuore dell'atto di coscienza.<sup>20</sup>

Si tratta, cioè, di fondare un'antropologia dell'immaginario, in cui le strutture entro le quali la coscienza individuale viene ricompresa hanno la cifra dell'inesauribilità del simbolico, rispetto al quale «il senso proprio (che conduce al concetto e al segno adeguato) non è che un caso particolare del senso figurato, cioè non è che un simbolo ristretto».<sup>21</sup> La razionalità analitica sarebbe a questo punto solo un caso specifico di una significatività ben più vasta; il compito della ragione umana sarebbe quello di disvelare, senza ridurre, lo spazio infinito di questa significatività poliedrica, polivoca, equivoca e irrisolvibile. Questo spazio si struttura secondo la dialettica di due regimi o polarità: il diurno e il notturno. Non è il caso di approfondire analiticamente lo specifico di tali regimi quanto al loro contenuto: ci interessa però osservare che ai due regimi corrispondono due tendenze ermeneutiche, che si legittimano solo nella tensionale presenza l'una dell'altra: la prima, diurna, dominata dall'approccio riduzionista e scientifico, e la seconda, notturna, orientata al recupero del senso che è all'opera nell'analogia, nella metafora, nel sogno, nella poesia, nell'esperienza religiosa vissuta. Durand afferma:

Ciò che l'antropologia dell'immaginario permette – e lo permette solo essa – è di riconoscere lo stesso spirito della specie all'opera nel pensiero “primitivo” come nel pensiero civilizzato, nel pensiero normale come nel pensiero patologico. [...] Noi siamo persuasi che la Speranza della specie, ciò che dinamizza il pensiero umano, è concentrato su due poli antagonisti attorno ai quali gravitano di volta in volta le immagini, i miti, le fantasticherie, i poemi degli uomini. [...] Il “pensiero selvaggio” [...] non è un semplice balbettare della scienza. [...] La teoria elettronica, le ipotesi sulla espansione dell'universo non sono “fatte meglio” di un mito di emergenza Zugni o della parabola del grano di senapa. Semplicemente, si applicano a due oggetti diversi. Ma non si ha affatto il diritto di svalutare tali miti e la loro vocazione di speranza in confronto alle nostre credenze scientifiche.<sup>22</sup>

Il recupero della nozione di simbolo come presentazione “per definizione” dell'inesauribile non sarebbe, dunque, in Durand, funzionale all'eliminazione del regime diurno, quello alla cui luce si danno le teorie scientifiche e gli usi riduttivi del simbolo. Si tratta, semmai, di «controbilanciare il nostro pensiero critico, la nostra immaginazione demistificata, attraverso

20 *Ivi*, p. 79.

21 *Ivi*, p. 85.

22 *Ivi*, pp. 117-118.

l'inalienabile "pensiero selvaggio", che tende la mano fraterna della specie alla nostra miseria orgogliosa di civilizzati». <sup>23</sup>

Occorre tuttavia domandarsi se, di là dalle intenzioni dichiarate da Durand, l'operazione tentata con la sua antropologia dell'immaginario non finisca per condurre ad un uso regressivo e premoderno del simbolico contro, e non a integrazione, del moderno e, soprattutto, della sua scoperta primigenia: il soggetto critico e capace di autonomia. Vi sono almeno due ragioni per sospettare questo. La prima emerge proprio dall'attenta considerazione delle conseguenze del passo di considerare la razionalità analitica, diretta, aristotelica, come il sottoinsieme di un sistema simbolico più vasto, retto da opposizioni dialettiche irriducibili. Pare difficile da contestare che, in questo modo, il simbolico nella sua natura equivoca e tensionale sia sovraordinato rispetto alla capacità critica. Così, la ragione critica perde, se non la sua legittimità (che anzi, a rigore, è confermata in quanto una delle espressioni proprie del simbolico), perlomeno quella funzione emancipativa che le veniva attribuita dalla cultura dei Lumi. Se, in questo modo, viene certamente difesa la pari dignità delle culture, sia quelle diurne (l'Occidente tecnologicamente progredito e fondato sulla progressiva razionalizzazione e secolarizzazione della società) sia quelle notturne, dove pare che il pensiero "primitivo" sia ancora dominante, diventa tuttavia difficile trovare spazio per funzione etica e normativa che sia trasversale alle diverse culture e che possa porsi come istanza critica dell'individuo nei confronti di autorità tradizionali il cui potere appare ora illimitato.

Si può inoltre rilevare che non è chiaro se, nella concezione integralmente simbolistica di Durand, il soggetto non si riduca, a sua volta, a null'altro che a una figura mitica propria del regime simbolico diurno. In effetti, l'antropologia dell'immaginario di Durand richiama in causa spiegazioni cosmico-psichiche che sembrano fondare, dominare e in fondo ridurre il soggetto ad una variabile della tensione tra potenze che si manifestano simbolicamente. In questo modo, diventa difficile persino pensare ad una teoria dell'azione che sia compatibile con l'antropologia dell'immaginario. Come se la teoria dell'azione, la quale implica per definizione la presenza di un attore che sappia imputare a se stesso l'azione, fosse di per sé associabile solo al regime diurno della ragione diretta, strumentale, basata sul calcolo del rapporto mezzi/fini. A conferma di questa lettura delle conseguenze dell'impianto antropologico di Durand sta il pensiero del più celebre dei suoi interpreti: Michel Maffesoli.

---

23 *Ibid.*

#### 4. Maffesoli e la radicalizzazione dell'antropologia dell'immaginario

Con Maffesoli siamo di fronte a una maturazione pienamente postmoderna dell'antropologia dell'immaginario. L'obiettivo polemico dell'autore è il moderno, espressione vincente di una tradizione tutta occidentale che riposerebbe precisamente sul predominio del soggetto. A questo proposito Maffesoli non potrebbe essere più chiaro:

C'è una differenza tra pensiero radicale e pensiero critico: la modernità resta all'interno del pensiero critico, mentre, sulla scia di Jean Baudrillard, è necessario sviluppare un pensiero radicale, nel suo significato più semplice di "ancorato alle radici", e che quindi rinvia alla terra. La mia idea di pensiero radicale è il sorpasso e l'esplosione del soggetto e della soggettività. Ciò che prima chiamavo "paranoia occidentale", e quindi la paranoia moderna, riposa proprio sul soggetto e sulla coscienza.<sup>24</sup>

Maffesoli propone, non senza provocazione, il rovesciamento completo della doppia associazione, ancora freudiana, di pensiero selvaggio, mitico ed immaginifico, e patologia e di pensiero critico e salute. Il soggetto è l'espressione della paranoia moderna. Il pensiero radicale che si rende necessario per guarire dalla paranoia moderna deve, stando all'etimologia dell'aggettivo "radicale", riferirsi alla terra: a quella dimensione dionisiaca, imprevedibile e irrestingibile, nella quale l'uomo riposa in balia delle potenze che si esprimono simbolicamente. Il compito di questo pensiero radicale sembra convergere singolarmente con quello che caratterizza il postmoderno:

Per cui, penso che, in mancanza di definizioni più precise, ciò che viene chiamato "post-modernità" consista nella scomparsa del soggetto e nella sua dissoluzione in qualcosa di molto più generale, non più un contenuto, ma un contenente [...]. Ciò che è in gioco nella nostra contemporaneità, nei grandi assembramenti sportivi, nei grandi affollamenti religiosi, è proprio questa perdita dell'io nell'altro.<sup>25</sup>

Esattamente questo tipo di smarrimento dell'io nell'altro, che Maffesoli riferisce ai fenomeni sociali propri del postmoderno e nei quali egli intravede la liberazione dell'uomo dal soggetto, era analizzato da Freud in termini psicoanalitici nel saggio *Psicologia delle masse e analisi dell'io*.

24 M. Maffesoli, *Fenomenologie dell'immaginario*, a cura di S. Leonzi, Armando Editore, Roma 2009, p. 91.

25 *Ivi*, pp. 91-92.



Al contrario di Maffesoli, Freud coglieva nella pulsione gregaria una dispersione regressiva dell'individuo allo stato arcaico dell'orda primordiale, fondato su dinamiche di identificazione tra pari il cui ideale regolativo e costitutivo sarebbe rappresentato dalla presenza soverchiante di un terzo sovraordinato rispetto alla massa, cioè il capo.<sup>26</sup> I processi libidici elementari e pre-razionali che fondano la perdita dell'io nelle alterità soverchianti richiedono, in Freud, lo sviluppo critico di un individuo in grado di porsi a distanza dalla pulsione di identificazione che presiede alla logica della massa; ciò non vale in Maffesoli, per il quale, al contrario, l'io critico non è che una finzione paranoica che si abbatte illegittimamente contro la natura passionale, dionisiaca, dell'inconscio collettivo.

### 5. *Abbozzo di un tragitto alternativo*

Così, autonomia, critica, individualizzazione diventano, nel pensiero di Maffesoli, solo modi diversi di dire la paranoia del moderno. Ridotto *tout court* al soggetto trascendentale, astratto ed esangue, l'individuo di Maffesoli cade però sotto i colpi delle potenze cosmiche o sociali. Se da un lato vien dato risalto al ruolo delle pulsioni collettive e della simbolicità che esse producono e da cui sono a loro volta informate, dall'altro bisogna dire che questo recupero vien fatto valere contro la modernità. Ciò che ci sembra problematico delle affermazioni di Maffesoli è che viene operata una essenzializzazione assai discutibile, sotto il profilo storico oltre che concettuale, dei tratti della modernità. Tale essenzializzazione rende indistinguibili tratti che invece la ricostruzione di Alain Touraine, citata all'inizio di questo contributo, vanno accuratamente distinti (quelli della razionalità del moderno e della soggettività; il piano della ragione strumentale ed il piano del fondamento del diritto; l'omologazione delle logiche economiche e l'universalismo della giustizia come compito mai saturo dell'emancipazione degli uomini). Nell'essenzializzazione operata da Maffesoli, non risulta possibile neppure recuperare la figura "joasiana" della azione creativa, o quella ricoeuriana di uomo capace. La creatività non è pensata in termini di capacità del sé, ma diventa una funzione del cosmo simbolico entro il quale il soggetto si vede integralmente riassorbito ed esaurito. In questo modo,

26 Si rinvia a S. Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, in Id., *Gesammelte Werke. XIII*, hrsg. von A. Freud, E. Bibring, W. Hoffer, E. Kris und U. Isakower, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, Imago Publishing Co., London 1940, tr. it. di E. Q. Panaitescu, *Psicologia delle masse e analisi dell'io*, in Id., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, cit., pp. 65-142.

una qualsiasi teoria dell'azione e qualsivoglia assunzione di responsabilità diventa impossibile. La "perdita dell'io nell'altro" di cui parla Maffesoli appare di più, per la verità, come la perdita tanto dell'io quanto dell'altro. Secondo Touraine, la negazione dell'azione è una precisa implicazione del postmoderno. Per sviluppare questa tesi, il sociologo francese osserva prima di tutto che la razionalizzazione puramente strumentale ed economica della società, della cultura e della relazione tra uomo e realtà non è una pretesa bislacca dei teorici della post-modernità, bensì il preciso correlato della separazione spinta ai limiti del parossismo di razionalità e soggettività:

Questa completa dissociazione della razionalità strumentale divenuta strategia in mercati mobili e comunità chiuse nella loro "differenza" definisce la situazione postmoderna. Il modernismo affermava che il progresso della razionalità e della tecnica non aveva soltanto effetti critici di liquidazione delle credenze, delle usanze e dei privilegi ereditati dal passato, ma che esso creava anche contenuti culturali nuovi.<sup>27</sup>

Touraine propone un pensiero della modernità completamente diverso da quello che emerge dalla *lignée* Durand-Maffesoli. La prima modernità, quella in cui compaiono le figure dell'attore sociale, delle azioni collettive, delle forze politiche, è la modernità che, pur avendo superato le pretese in fondo ancora metafisiche del soggetto cartesiano e poi trascendentale, non ha ancora portato a compimento il cammino di separazione di razionalità e soggettività, cammino che si è svolto storicamente a tutto discapito della seconda. La concezione di un tutto simbolico inesauribile e contrapposto alle figure della razionalità sarebbe, dunque, solo il controcanto di un mondo postmoderno che, per la verità, è, come si accennava, ipermoderno, nel senso che la razionalizzazione dei sistemi sociali, la settorializzazione formale delle discipline, la differenziazione dei campi della vita si sono irrigidite al punto da non lasciare più spazio per un agire razionale che non venga compreso nel mero senso dell'azione strumentale, determinata da cause strutturali.<sup>28</sup>

27 A. Touraine, *op. cit.*, p. 220.

28 In una delle diverse autointerpretazioni della post-modernità, essa appare come l'esito del movimento della modernità: «Il movimento di modernità si accelera incessantemente, le avanguardie divengono sempre più effimere e tutta la produzione culturale, come osserva giustamente Jean-François Lyotard, diventa avanguardia mediante un consumo sempre più rapido di linguaggi e di segni (...) Essa sembra, un secolo dopo, prigioniera dell'istante e trascinata nell'eliminazione sempre più totale del senso» (*Ivi*, p. 222).

La scommessa di autori come Alain Touraine, o Hans Joas o Paul Ricoeur, ciascuno nel proprio campo e dall'interno dei propri dibattiti disciplinari, ma comunque sempre a cavallo tra filosofia e scienze sociali, è quella di ricomporre simbolo e ragione nel soggetto: di riscoprire, quindi, le radici più autentiche della modernità, di contro ad una esasperazione della razionalizzazione che, sia per via diretta (gli strutturalismi), sia per via indiretta (i simbolismi antimoderni), ha sempre e solo, come esito certo, quello della soppressione del soggetto. Non si tratta, d'altronde, di riformulare pretese metafisiche o trascendentali. Al contrario: la sfida resta quella di cogliere, per riprendere le efficaci immagini di Durand, tanto il regime diurno quanto quello notturno, sia la dimensione apollinea sia quella dionisiaca, come in relazione a una soggettività che non solo né è giocata, ma attivamente e reattivamente gioca con essi. L'equivocità, la pluralità e la molteplicità del simbolico possono, in questo modo, essere messi al servizio della creatività dell'agire: un modello di comprensione dell'umano che, pur senza concedere nulla all'ipostatizzazione di un soggetto astratto, recupera quella dimensione di senso che una razionalità disincarnata sembra senz'altro dissolvere. Solo così sembra possibile affrontare il tema dell'identità, centrale per il soggetto dilaniato del nostro tempo, senza scadere nelle derive irrazionalistiche rappresentate dagli identitarismi, dai nazionalismi, dai fondamentalismi, dai culturalismi estremi, dagli autoritarismi.

Come si è affermato nel primo paragrafo, il presente contributo si è dato come obiettivo quello di chiarire i termini dell'istanza della rinascita del soggetto mettendo in luce limiti e criticità dei progetti di emancipazione più marcatamente post-moderni. L'insegnamento che proviene dai Lumi è che non vi è libertà senza critica; auto-realizzazione senza coscienza; futuro senza possibilità di autonomia. In una espressione, che il progetto di emancipazione è sempre il progetto di qualcuno – un soggetto etico, storico, individuale, sociale – il quale si riconosce e chiede riconoscimento. Occorrerebbe certamente dimostrare come i tentativi di riattualizzare l'insegnamento dei Lumi, tenendo conto ed affrontando le buone ragioni (teoriche, ma anche storiche e scientifiche) che sono state addotte per dubitarne, siano riusciti o meno. Certamente però, sembra parimenti importante, almeno a titolo di chiarificazione preliminare dell'impresa, mostrare che una pura dissoluzione del soggetto non è associabile ad un qualsivoglia progetto di autonomia, se questa dissoluzione significa rinuncia a pensarne il potenziale critico, la sorgente creativa, l'auto-attestazione.